



**SOBRE EL
“ETNOCENTRISMO”
COMO VÍA MEDIA
ENTRE LA VALIDEZ
INCONDICIONAL Y EL
NO-COGNITIVISMO**

Claudio Javier Cormick

SOBRE EL “ETNOCENTRISMO” COMO VÍA MEDIA ENTRE LA VALIDEZ INCONDICIONAL Y EL NO-COGNITIVISMO

Resumen: el presente trabajo analizará el concepto de “etnocentrismo” de Richard Rorty, el cual juega en su filosofía el rol de un *tertium* entre una teoría de la validez universal de las creencias, por un lado, y una concepción no-cognitivista del estatus de las mismas, por otro lado. Según Rorty, existen ciertas creencias que no pueden ser justificadas en un terreno *neutral*, y si bien esto las vuelve —según argumentaremos— *injustificables simpliciter*, Rorty las considera sin embargo como *inevitables*, en la medida en que “estamos” condicionados a sostenerlas dada “nuestra” historia y educación. Esta tensión nos conducirá, a su vez, a profundizar la clave interpretativa propuesta por Michael Williams, quien aproxima los acercamientos teóricos de Rorty y de David Hume sobre el problema de ciertas creencias.

Palabras clave: Rorty, etnocentrismo, creencia, Hume, no-cognitvismo

ABOUT “ETHNOCENTRISM” AS A MIDDLE WAY BETWEEN UNCONDITIONAL VALIDITY AND NON-COGNITIVISM

Abstract: This work will analyse Richard Rorty’s concept of “ethnocentrism,” which plays in his philosophy the role of a *tertium* between a theory of universal validity of beliefs, on the one hand, and a noncognitivist conception of their status, on the other hand. According to Rorty, there are certain beliefs which can not be justified *on neutral grounds*, and even though it renders them—as we will argue—*unjustifiable simpliciter*, he nonetheless regards them as *unavoidable*, inasmuch as “we” are conditioned to hold them due to “our” history and education. This tension will lead us in turn to deepen the interpretive key proposed by Michael Williams which brings together Rorty’s and David Hume’s theoretical approaches to the problem of certain beliefs.

Keywords: Rorty, ethnocentrism, belief, Hume, noncognitivism

Fecha de recepción: marzo 1 de 2011

Fecha de aceptación: junio 20 de 2012

Claudio Javier Cormick : argentino. Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como becario de investigación.

Correo electrónico: claudiocormick@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se propondrá analizar críticamente la noción de “etnocentrismo” en la filosofía de Rorty. Como es sabido, el neopragmatista norteamericano rechaza la noción de una pretensión de validez *universal*, no limitada por “comunidades de creencias”. Pero, por otro lado, no considera que este rechazo lo conduzca a la alternativa *no-cognitivista* que —a partir del empeño rortyano por preservar ciertas creencias *cuando se reconoce que no hay “premisas neutrales” para sustentarlas*— parecería emerger como la interpretación más natural de su obra. Es en virtud de esto que el “etnocentrismo” es introducido por Rorty en el rol de un *tertium* entre una teoría de la validez incondicional y el no-cognitivismo; *tertium* que, sostendremos, resulta en última instancia insostenible. La reconstrucción que llevaremos adelante, y según la cual Rorty otorga un valor *normativamente* positivo a creencias que reconoce como, estrictamente hablando, *injustificables* —en tanto no existe un terreno neutral para sostenerlas frente a un interlocutor— pero, al mismo tiempo, *inevitables* —en la medida en que estamos condicionados a tenerlas, en virtud de una cierta situación histórica—, nos permitirá ahondar en la clave interpretativa que acerca las perspectivas teóricas de Rorty y de David Hume. Esta clave, sugerida por Michael Williams, es la que hemos comenzado a desarrollar, desde el punto de vista del problema de la *conciencia situada*, en Cormick (2010) y, de forma todavía tentativa, en Cormick (2008).

En concreto, reconstruiremos brevemente algunos elementos de la teoría de Rorty que conducen a este problema en el apartado I. Allí caracterizaremos la tensión entre las premisas aparentemente relativistas de Rorty con su negativa a autointerpretarse como tal, y, a un nivel más profundo, el “contraataque” de Rorty según el cual los cuestionamientos de los que es objeto sólo pueden justificarse por la vía de presuponer una suerte de racionalidad ahistórica que garantizaría un consenso final y la utilidad del diálogo.

Tomando como punto de partida esta estratagema rortyana, en el apartado II señalaremos, *en primer lugar*, que detectar la inutilidad de intentar *justificar* creencias frente a ciertos interlocutores no es una respuesta a la siguiente pregunta

crucial: ¿Por qué, desde el vamos, “nosotros” las *sostenemos*? El planteamiento puede servir para señalar que —una vez definidas las posiciones de uno y otro lado— probablemente no se llegue a un acuerdo, pero Rorty no puede limitarse a hacer esto. En efecto, no está simplemente *constatando*, como observador neutral de un diálogo, un irreducible desacuerdo, sino que él mismo es uno de los interlocutores, y como tal tiene que justificar —más allá de no poder garantizar una convergencia final— *por qué* adopta la posición que adopta.

No obstante, *en segundo lugar* tendremos que abordar una cierta justificación que Rorty elabora para su “etnocentrismo”; según ella, partir de ciertas creencias, *con las cuales* hay que “entretejer” las nuevas, es simplemente el resultado de una conjunción entre el simple hecho inescapable de que “estamos” en algún “lugar” en vez de en ninguno y el *desideratum* de no transformar nuestras creencias más que por vía racional. Sin embargo, también esta solución dará lugar a un nuevo problema: si nos preguntamos por qué este requisito de racionalidad se aplica al problema de, digamos, la transformación de las creencias y no al de su conservación, nos encontraremos con que Rorty, en el planteamiento mismo del problema, toma ciertas creencias como criterio de las demás en vez de cuestionarlas también a ellas. Esto es, establece entre el primer conjunto de creencias y el segundo, a los efectos de la evaluación, la asimetría que existe entre un *id quo* y un *id quem*. Este planteamiento nos obliga a ir más profundo: como tanto en lo que hay que justificar como en aquello por lo que se lo justifica se trata de creencias, el problema en cierto sentido se *desplaza*: todo intento de recortar una validez condicionada a ciertos supuestos deberá a su vez o bien mostrarnos, precisamente, en qué radica la propia validez de estos últimos, que ahora sí tendría que justificarse en términos “neutrales” —que es lo que Rorty quiere evitar desde el principio—, o bien explicar de algún modo cómo es que tales supuestos simplemente no son enunciados que estén al alcance de nuestra evaluación racional.

En el apartado III ensayaremos una interpretación para intentar validar la asimetría por medio de esta segunda opción, avalada a primera vista por algunos pasajes de Rorty, pero apoyándonos también en el antecedente de Merleau-Ponty quien, al igual que el neopragmatista norteamericano, inscribió su filosofía en la línea de un análisis del carácter situado del sujeto cognoscente. Consideramos que una asimetría tal se puede justificar, en efecto, en la medida en que se reconoce que, situados —como lo estamos— en el tiempo, siempre juzgamos desde ciertas creencias (las presentes) y no desde un no-lugar; en que ella simplemente constata la imposibilidad de la *transparencia* de la conciencia. Según esta línea de interpretación, si Rorty se exime de evaluar sus creencias presentes para poder, luego, juzgar desde ellas a potenciales creencias futuras sería, no por un capricho, sino porque, en virtud de nuestro carácter de situados, simplemente *no podemos* evaluar ciertas premisas, ellas no están desplegadas ante nuestra vista.

Sin embargo, según veremos a continuación, la lógica de esta solución “merleauPontyana”, que en sí misma parece aceptable, es incompatible con las proclamas de Rorty de que los conocimientos para los que carece de una evaluación positiva son, no oscuros supuestos, sino enunciados perfectamente identificables, conocidos. Del fracaso de esta interpretación “caritativa” partimos al abrir el apartado IV. Tenemos que volver, en él, a la contradicción entre el reconocimiento por Rorty de una ausencia de fundamentos normativos, por un lado, y la negativa a adoptar una autoconcepción no-cognitista, por otro. Introduciremos una última alternativa de solución para esta contradicción: la existencia de una suerte de eficacia histórica por parte de ciertos eventos, que condujeron a una inevitable “convicción” respecto de aquellos enunciados que, sin embargo, no se pueden fundamentar. Esta tentativa de solución permitirá profundizar una sugerencia de Michael Williams en torno a los sorprendentes parecidos entre las filosofías de Rorty y de David Hume. Plantearemos, no obstante, que la noción de una creencia injustificable pero inevitable no resuelve de ninguna manera lo paradójico de la superposición entre, por un lado, la conciencia de la gratuidad de una creencia y, por el otro, la supuesta creencia en su verdad. El fenómeno de las creencias socialmente condicionadas que analiza el “historicismo” de Rorty no debe ser entendido, señalaremos, en la forma de su imposible *tertium* entre lo cognitivo y lo no-cognitivo, sino más bien en términos de la persistencia, el carácter recalcitrante —más allá de la justificación racional que se le pueda brindar— del fenómeno meramente psicológico que llamamos creencia. Señalaremos que la constatación reflexiva de esta persistencia de una creencia injustificable no puede hacerse pasar —lo que a su manera intentan tanto Rorty como Hume— como un retroceso de la perspectiva del filósofo a la situación prerreflexiva en que no se conociese esta ausencia de fundamentos. Poniendo en paralelo la noción de creencia con la crítica de Hegel en torno a la de límite (un límite conocido ya es un límite superado, no estamos “bajo” él sino que lo observamos, somos conscientes de él), señalaremos que no puede haber vuelta atrás en dirección de esta conciencia ingenua, que una creencia que se constata reflexivamente no es lo mismo que una creencia que simplemente se tiene, y que, por tanto, el carácter recalcitrante de un hecho psicológico no puede servir de excusa para seguir describiendo esta creencia fácticamente insuperable con conceptos normativos del tipo de “verdadero”.

I. UNA RECONSTRUCCIÓN DEL “ETNOCENTRISMO”

Uno de los aspectos más controversiales de la filosofía de Rorty es su acusado antiuniversalismo epistemológico; esto es, su reticencia a entender la validez de los enunciados desde una pretensión de aceptabilidad universal para ellos. En un pasaje en el que debate contra las tesis pragmático-trascendentales de Habermas y Apel, Rorty hace un útil resumen de su posición negando

(...) que la habilidad de usar el lenguaje, de tener creencias y deseos involucre un deseo de justificar las propias creencias ante *todo* organismo usuario del lenguaje que uno encuentre. No cualquier usuario del lenguaje que aparezca por el camino va a ser tratado como un miembro de una audiencia competente. Por el contrario, los seres humanos generalmente se dividen en comunidades mutuamente sospechosas (*no* mutuamente ininteligibles) de justificación —grupos mutuamente exclusivos— dependiendo de la presencia o ausencia de suficiente solapamiento en creencias y deseos (Rorty, 2000b, p. 15).

Rorty señala que puede “pensar en audiencias frente a las cuales sería inútil tratar de justificar mi creencia”, aduce casos límite como el de defender “creencias sobre la justicia frente a Atila” (Rorty, 2000b, p. 11); y pregunta, sobre “aquellos que dicen que quieren justificar su opinión ante cada usuario del lenguaje real y posible”: “¿Quieren justificar sus opiniones ante usuarios del lenguaje que tienen cuatro años?” (Rorty, 2000b, p. 19).

Esta tesis de una *división de las comunidades sobre la base de una coincidencia en un cierto número de creencias*, elemento **(1)** que destacaremos en la posición antiuniversalista de Rorty, repite lo enunciado algunos años antes, cuando Rorty señalaba la “verdad” que encuentra en el “etnocentrismo”: la de que “no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida” (Rorty, 1996b, p. 50). Este etnocentrismo es definido como la actitud de “dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo —nuestro *ethnos*— abarca a aquellos que comparten lo suficiente de nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa” (Rorty 1996b, p. 50). Aquí especifica su posición señalando que existen “pueblos cuyas creencias en determinados temas coinciden tan poco con las nuestras que su incapacidad de estar de acuerdo con nosotros no plantea dudas en nosotros sobre la corrección de nuestras propias creencias” (50).

Sorprendentemente, esta certidumbre sobre la corrección de las propias creencias (afirmada pese a que no se las puede justificar más que frente a ciertas comunidades) o la descalificación de las creencias rivales, “no significa”, como ejemplifica Rorty con Nietzsche y San Ignacio de Loyola,

(...) afirmar que las concepciones de ambos son ininteligibles (en el sentido de ‘lógicamente incoherentes’ o ‘conceptualmente confusas’). Ni es decir que están basadas en una teoría incoherente del yo. Y tampoco significa decir solamente que nuestras preferencias se hallan en conflicto con las suyas. Significa afirmar que entre estos hombres y nosotros el conflicto es tan grande que la palabra ‘preferencia’ constituye un término errado para expresarlo (Rorty, 1996b, p. 255).

Nuestro autor afirmará, en el mismo sentido, que no ve “que haya algo autocontradictorio en la negativa del nazi a tomarme a mí en serio” (Rorty, 2000b, p. 14), en contraste con la tentativa de Habermas de señalar una contradicción en la actitud de un interlocutor tal, y, por lo tanto, una inferioridad en la posición del nazi que pudiera establecerse en virtud de criterios objetivos. Con estos elementos tenemos la tesis (2) de nuestra caracterización, la de que *no es en virtud de criterios como la consistencia lógica o la claridad conceptual*, a los que, según el mismo, no puede apelar, que Rorty justifica las posiciones que adopta contra sus adversarios.

Dadas las tesis (1) y (2), parece natural tener que abrazar alguna forma de no-cognitivismo y asumir que sostener determinadas posiciones, en particular *morales*, es simplemente compartir ciertos principios fundamentales a los que no se desea renunciar. Esta postura explicaría el desacuerdo al apelar simplemente a que el propio punto de vista carece de basamento, sí, pero porque *no podría* tenerlo. Argumento este que es comparable, pese a los reparos de Rorty, con el del anticognitivismo moral en sentido estricto, para el cual en cuestiones de esta índole *el asunto mismo* no es susceptible más que de opiniones subjetivas, lo cual se aplica tanto a la propia como a la del adversario. Hay formulaciones de Rorty que parecen dejar abierta esta posibilidad. Por ejemplo, cuando señala que,

Para Whitman y Dewey, una sociedad sin clases ni castas... ni es más natural *ni más racional* que las crueles sociedades de la Europa feudal o que el Estado de Virginia durante el siglo XVIII. Lo único que se puede decir en su defensa es que producirá menos sufrimientos innecesarios que ninguna otra, y que es el mejor medio para conseguir un determinado fin: la creación de una mayor diversidad de individuos... Dewey y Whitman *no tienen nada que ofrecer a quienes deseen una demostración de que los objetivos dominantes de la tarea política deberían ser evitar el sufrimiento y crear más diversidad, porque no poseen premisas más ciertas de las que se pueda deducir esa convicción* (Rorty, 1999, p. 40, subrayado nuestro).

Sobre esta ausencia de fundamentos también puede insistirse a modo de objeción. Como se ha señalado, “al defender su etnocentrismo”, Rorty

(...) parece acercarse peligrosamente al relativismo. En efecto, Rorty sostiene que no hay argumento que pueda esgrimirse frente al nazi, por ejemplo, para acorralarlo contra un muro argumentativo. Frente a Habermas, afirma que el nazi no incurre en contradicción performativa. El liberal no es más racional que su oponente. No hay terreno común donde argumentar. Como, según el punto de vista de Rorty, la justificación y la coherencia son cosas que ningún hablante puede evitar, cualquiera sea la comunidad de que se trate hallaremos allí coherencia y racionalidad. Ahora bien, ¿no es esta una tesis relativista? Puesto que siempre ha de haber coherencia entre las creencias de todo usuario del lenguaje, todo usuario es tan racional como cualquier otro (Kalpokas, 2005, p. 131).

De hecho sabemos que Rorty se opone, no sólo en este contexto sino en general, a la distinción entre lo que es cognitivo y aquello que no lo es. Según este autor: “no deberíamos tratar de dividir la cultura en una parte cognitiva [...] y una parte no cognitiva” (Rorty, 1998, p. 119). Así llama a reconocer a William James y John Dewey por el mérito de “volver difusa la distinción ‘cognitivo versus no-cognitivo’” (1998, p. 119). También insiste en no identificarse como relativista, y, por el contrario, utiliza un vocabulario según el cual *hay diferencias normativas, de validez, entre sus proposiciones y las de sus adversarios*. Esta última es la tesis (3) de nuestra reconstrucción, manifestada enfáticamente, por ejemplo, en un contexto donde, *por un lado*, admite que apelar a “nuestros” estándares para resolver una disputa entre “nuestras” creencias y las de otros sería “exactamente igual” (Cfr. Rorty, 2000, p. 77) a una situación imaginaria donde “los héroes homéricos... negaran la verdad de los cristianos, suponiendo que hubieran podido verlos en sus pesadillas heredando el mundo mediterráneo” (2000, p. 76) y por otro lado se contenta, sin embargo, con añadir que simplemente *“nosotros tenemos razón en que la caridad es una virtud y Aquiles se equivocaba”* (77, cursiva nuestra). Lo mismo aparece en la siguiente afirmación: “Los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o San Ignacio de Loyola, *están ‘locos’* —por decirlo con palabras de Rawls—” (Rorty, 1996b, p. 256, cursiva nuestra; aclaración entre guiones en el original).

Sin embargo, como Rorty no puede sino prever objeciones como la citada, no se contenta con desmarcarse verbalmente de una posición relativista: “esta breve manera de considerar a Nietzsche y a San Ignacio de Loyola parece chocantemente etnocéntrica” (1996b, p. 256), sí, pero lo indica sólo a los efectos de contraatacar al señalar inmediatamente que, si planteamos este cuestionamiento,

(...) es porque la tradición filosófica nos ha acostumbrado a la idea de que cualquiera que esté dispuesto a atender a la razón —a escuchar todos los argumentos— puede ser persuadido a reconocer la verdad. Esta afirmación, que Kierkegaard denominó “socratismo” y contrastó con la afirmación de que nuestro punto de partida puede ser simplemente un evento histórico, está entrelazada con la idea de que el yo tiene un centro (una chispa divina, o una facultad de seguimiento de la verdad llamada “razón”) y que, con el suficiente tiempo y paciencia, la argumentación llegará hasta ese centro (256).

Con esto avanzamos hacia una tesis (4): para Rorty, según veíamos más arriba en su referencia a la “conversación provechosa”, el recorte de comunidades limitadas de justificación y algunas de sus evaluaciones normativas *se justifican desde criterios de utilidad del diálogo*, como vemos en la manera en que descalifica como locos a los “enemigos de la democracia liberal”: ellos lo son “no porque sustentan opiniones insólitas sobre ciertos temas ‘fundamentales’” (260) sino porque “llegamos a esa conclusión... después de que numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que *no vamos a llegar*

a ninguna parte” (Rorty, 1996b, p. 260). Rorty, además, según vemos en el pasaje, acompaña la postulación de ese criterio con una tesis (5), la de que “la tradición filosófica” efectivamente ha considerado que tal criterio se *satisfacía*, y es posible llegar finalmente a un consenso. Esta consideración aparece, en la lectura de Rorty, como la inevitable condición de posibilidad del universalismo sostenido por la tradición.

¿En qué se apoya a su vez, según Rorty, esta oposición con las posiciones filosóficas imperantes en torno al problema de los “resultados” de la discusión? Con esto llegamos a una tesis (6), que será de gran importancia para nuestro análisis. Se trata de su concepción de que *existe una determinación histórica del yo*, que se resume en el acuerdo “con MacIntyre y Michael Kelly en que todo razonamiento, tanto en física como en ética, está atado a una tradición [tradition-bound]” (Rorty, 2000b, p. 20) —es decir, condicionado históricamente—, y contrasta con la “tradición filosófica” que ha creído “que los seres humanos poseen un centro natural que la indagación filosófica puede identificar e iluminar” (Rorty, 1996b, p. 260), mientras que, por el contrario, su propia

(...) consideración de que los seres humanos son nexos de creencias y deseos carentes de centro, y de que su vocabulario y sus opiniones están determinados por las circunstancias históricas, plantea la posibilidad de que tal vez no exista entre dos nexos de ese tipo bastante solapamiento como para que sea posible la coincidencia sobre temas políticos, o incluso provechosa la discusión de tales temas (260).

Esta concepción sobre el yo es una constante de varios textos de Rorty. La ilustra su burla de la postulación de “un yo californiano existencialista que puede... elegir sus fines, valores y filiaciones sin referencia a nada salvo su propio placer del momento” (Rorty, 1998, p. 118). Asimismo, en un artículo elocuentemente titulado “La contingencia del yo”, señala con tono favorable que, frente a Kant, quien “nos divide en dos partes: una llamada ‘razón’ que es idéntica en todos nosotros, y otra (la sensación empírica y el deseo) que es cuestión de impresiones ciegas, individuales, contingentes” (Rorty, 1991, p. 52), por el contrario “Freud echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico. Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias” (52); “nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado ‘razón’” (53). Un oponente más preciso es el que hemos estado viendo en la defensa de Rawls: en este contexto, el “historicismo” rortyano se introduce como una alternativa a la lectura de Sandel sobre aquel, lectura que Rorty reconstruye en términos de que la teoría rawlsiana, así interpretada, “requiere la postulación de un yo del tipo inventado por Descartes y Kant para sustituir a Dios: un yo que puede ser distinguido del ‘yo empírico’ kantiano, que elige entre diversos ‘anhelos, deseos y fines contingentes’ en vez de ser una mera concatenación de

creencias y deseos” (Rorty, 1996b, p. 252). Y a la cual Rorty contesta que “Rawls [...] no quiere decir que exista una entidad llamada ‘el yo’ que es diferente de la trama de creencias y deseos que ‘posee’” (253). Rorty resume: “somos libres de concebir el yo como una entidad carente de centro, una contingencia histórica de principio a fin” (256); “no nos hace falta establecer una distinción categórica entre el yo y su situación. Podemos abandonar la distinción entre un atributo del yo y un componente del yo, entre los accidentes del yo y su esencia, como una distinción meramente metafísica” (257).

II. SOBRE LOS MOTIVOS DE UNA CREENCIA

A partir de las últimas tres tesis, la posición de Rorty puede comprenderse como una justificación, en principio, bastante plausible —que no discutiremos aquí— de que tomando *cualesquiera dos* “nexos de creencias y deseos carentes de centro”, tal vez no exista entre ellos un acuerdo suficiente para lograr una conversación “provechosa” (criterio que deberíamos tomar, según la tesis 4 que hemos distinguido). Asumir otra cosa, nos recuerda Rorty, sería incurrir en un falso postulado metafísico acerca de la esencia de la subjetividad (tesis 6), que es necesario rebatir dada su adopción por parte de la tradición filosófica (tesis 5).

Sin embargo, si bien esta es una reconstrucción que podría hacer sostenible la posición de Rorty, esta *no* es la discusión. Si recordamos cómo es que Rorty introduce su contraataque “historicista” (por utilizar el mismo término al que apela Rorty en 1996b, p. 246), veremos que no estamos frente al observador *neutral* que se limita a diagnosticar la inutilidad del diálogo entre estos “dos nexos”. La posición de uno de estos “nexos” es la del propio Rorty, si bien a veces habla en estos términos objetivistas, de tercera persona —como si la situación pudiese ser la misma en cualquier caso, lo que no deja de ser sorprendente—. Hemos visto que llama “nuestras” a ciertas creencias, y que las considera verdaderas, contra las “de ellos”, que “están equivocados”. Puesto que él es uno de los interlocutores, podemos —cosa que no sería posible si simplemente describiese la posición de otro— interrogarlo por su responsabilidad epistémica; preguntar *por qué*, con qué *criterio*, es que adopta un cierto conjunto de creencias y rechaza otras, cuestión que, simplemente, todavía no ha sido abordada, sino reemplazada por argumentos en torno a la utilidad del diálogo. Rorty, con ejemplos como el de la discusión sobre matemática con un niño, responde a la cuestión de *si* se puede o no, *de hecho*, convencer a cualquiera de los enunciados que consideramos verdaderos, y en consecuencia también a la pregunta de si se puede elucidar un predicado como “verdadero” en términos de aquello que de hecho puede justificarse ante cualquier audiencia. Pero ese argumento queda en el aire si no respondemos la cuestión de por qué consideramos que tales enunciados son verdaderos. Hasta aquí, pareciera como si la entrada en el diálogo tuviese la única función de servir como recurso retórico para convencer a otros de algo que

ya sabemos, un resultado que ya deseamos probar. Como muy sinceramente plantea Rorty, su justificación de la sociedad liberal

(...) es circular por cuanto los términos de elogio utilizados para describir a las sociedades liberales se inspiran en el vocabulario de las propias sociedades liberales. Después de todo, este elogio tiene que hacerse en un vocabulario y los términos de elogio corrientes en las sociedades primitivas, teocráticas o totalitarias no producirán el resultado deseado (1996b, p. 49).

De manera similar, si la mera “coherencia interna de Aristóteles o Galileo no da a sus concepciones el derecho a ser calificadas de ‘verdaderas’” (76), ese derecho, simplemente, “podría conseguirlo la coherencia con *nuestras* concepciones” (76); “tienen que enfrentarse al tribunal de nuestras creencias actuales antes de que podamos llamar ‘verdadera’ a cualquier cosa que dijeron” (77). Pero no podemos identificar motivo alguno por el cual considerar *válido* “nuestro” conjunto de creencias y no el de “los otros”. Hasta aquí uno y otros conjuntos pueden considerarse *equiparados*.

Sin embargo Rorty expone, a continuación, un punto por el cual se justifica su adhesión a uno de estos conjuntos de creencias contra el otro: plantea que sería imposible pasar racionalmente en bloque de uno a otro y que por tanto es necesario ir “entretejiendo” las nuevas creencias con las antiguas. Citemos a Rorty *in extenso*:

Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio. Por tomar la conocida analogía de Neurath, podemos comprender la idea revolucionaria de que no se puede hacer un barco que pueda navegar a partir de las tablas que componen el nuestro, y de que simplemente hemos de abandonar el barco. Pero no podemos tomarnos en serio esa sugerencia. No podemos tomarla como regla de acción, por lo que no es una opción viva. Sin duda, para algunos la opción está viva. Estas son las personas que siempre han deseado llegar a ser un Ser Nuevo, que han ansiado ser convertidas en vez de persuadidas. Pero nosotros —los rawlsianos buscadores del consenso, los herederos de Sócrates, las personas que desean enlazar su vida dialécticamente entre ellas— no podemos hacerlo. Nuestra comunidad —la comunidad de los intelectuales liberales del Occidente moderno secularizado— desea ser capaz de ofrecer una explicación *post factum* de cualquier cambio de opinión. Queremos ser capaces, por así decirlo, de justificarnos ante nuestro yo anterior (Rorty, 1996b, pp. 49-50).

Así, de acuerdo con los elementos que hemos recapitulado, el “antiuniversalismo” y “etnocentrismo” de Rorty, tan chocantes a primera vista, se resolverían en una combinación entre, por un lado, una descripción del “hecho”, que tenemos que

“aceptar”, de que “estamos” en algún “lugar” en vez de en ninguno; y, por el otro, un loable *desideratum* de, así las cosas, no abandonar las creencias que tenemos más que por una vía racional, lo cual supone que no es posible una adopción en bloque de unas nuevas.

Ahora bien, se sigue suscitando, en vista de la actitud hacia aquellos con quienes no hay diálogo útil posible, este problema: ¿es tan claro que deban tomarse “nuestras” creencias actuales como punto de partida? Más precisamente: Rorty desea poder “justificar [se] ante [su] yo anterior”; es decir, desea poder justificar el *abandono* de ciertas creencias. ¿Por qué este *desideratum* se refiere meramente a la racionalidad de la *transformación* de las creencias y no a la de su *conservación*, por qué no sería la racionalidad de las creencias que se sostienen actualmente tan susceptible de problematización como la de las que, según se admite, se podrían adoptar en el futuro, y para las cuales rige el requisito de que sean producto de la persuasión racional? De alguna manera, el problema que habíamos visto en la forma de la *intersubjetividad*, la posibilidad en principio de equiparar “nuestras” creencias con las “de los otros”, reaparece bajo la forma de la *temporalidad*. (A esta segunda oposición puede legítimamente reducirse la primera, puesto que —para no postular valideces incognoscibles— las creencias de los otros se tendrían que interpretar como *potenciales* creencias “nuestras” futuras. Una creencia de otro que no pudiera, por principio, convertirse en una creencia mía supondría que uno y otro vivimos en realidades comunicables). En efecto, ¿por qué no equiparar igualmente, en cuanto a la necesidad de una justificación racional, “nuestras” creencias presentes con las “futuras potenciales”?

La descripción misma que da Rorty del proceso por el cual se pasa de unas creencias a otras ya parece excluir la equiparación que estamos proponiendo. Para Rorty —y este es el correlato axiológicamente *positivo* de la “conversión”— el hecho de que “debemos operar de acuerdo a nuestras luces, que debemos ser etnocéntricos, no es más que decir que deben *contrastarse* las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos” (45, subrayado nuestro). Según esta imagen, el proceso mismo de la persuasión racional supone una *asimetría* entre las creencias futuras potenciales y las actuales, asimetría que es la de un *id quem* con un *id quo*: son sólo las primeras las que son *objeto* de evaluación racional; las otras son, no objeto, sino el *medio* por el cual es posible tal evaluación, que *consiste* en ese intento de entretejimiento. Esto no elimina, claro está, la posibilidad de que en el transcurso del proceso algunas de las creencias originales sean rechazadas; sin embargo —y por eso la tesis de Rorty no es en absoluto trivial, sino altamente provocadora— subsiste la consecuencia clara de que algunas cuestiones simplemente no se ponen en consideración por su clara incompatibilidad con estas creencias iniciales.

III. SOBRE LOS MOTIVOS DE (NO EVALUAR) UNA CREENCIA. LA OPACIDAD DE LA CONCIENCIA

Repitamos, ¿Se justifica esta asimetría? Creemos que aquí se podría ofrecer una interpretación bastante caritativa sobre Rorty. En efecto, el autor norteamericano parece tener un punto bastante plausible: es cierto que *tenemos* ciertas creencias desde las cuales partir, es decir, que estamos “perspectivizados” en ese sentido. Es siempre desde ciertos presupuestos —no sujetos a su vez a evaluación— que podemos sustentar toda nueva evidencia. Nunca juzgamos desde un no-lugar, y decir que “tenemos que partir de donde estamos” (y no solamente “desde algún lado”) *no sería* decir la trivialidad de que tenemos que tomar algún criterio, algunas creencias si es que queremos juzgar otras; no sería afirmar que todas son, *bajo* nuestra perspectiva, igualmente accesibles al análisis —en cuyo caso no estaríamos “en” lugar alguno—, sino decir que el “suelo”, el “lugar” que constituyen estas creencias determina nuestra perspectiva, que, en el caso de Rorty, es la de “los intelectuales liberales norteamericanos”.

En este sentido, no es que Rorty (a) debería dar razones en favor de “nuestras creencias actuales”, es decir, razones de por qué las considera válidas, para (b) tratarlas como el término en relación al cual juzgar las creencias futuras potenciales. Podemos perfectamente permitir a Rorty hacer (b) absolviéndolo, sin embargo, de hacer (a). La razón es simple: la justificación para pasar por “nuestras creencias actuales” como término desde el cual juzgar el mundo es de otro tipo que aquella según la cual podemos apelar a ciertas creencias particulares porque las sabemos verdaderas, o, en un orden superior, aquella según la cual podemos dar buenas razones (pragmáticas o del tipo que fuera) para la actitud misma de, en general, juzgar nuestras potenciales nuevas creencias según el criterio de su coherencia con las actuales. De lo que se trata es, sencillamente, de que es *inevitable* juzgar toda nueva creencia desde creencias actuales, desde cierta perspectiva, y por lo tanto esta no es una actitud cuya adopción o no podamos decidir mediante razones. Así entendido, Rorty no estaría afirmando algo tan caprichoso como que “nuestras” creencias actuales son válidas aunque no podamos dar razones de ello, sino, cosa muy diferente, que, situados como estamos, *no podemos* evaluarlas.

Así entendido, podríamos apelar a Merleau-Ponty en apoyo de Rorty. Si bien Rorty, al igual que Habermas, considera que un problema como el del contextualismo solo pudo aparecer en el marco del giro lingüístico —puesto que, supuestamente, las filosofías basadas en el modelo perceptual confiarían en la transparencia de una conciencia no atravesada por sedimentos históricos—, este fenomenólogo, por el contrario, toma precisamente el modelo de la percepción para, en contra del intelectualismo, caracterizar la *opacidad* de la conciencia. Esta es a la filosofía de Merleau-Ponty lo que la *refutabilidad* es a la de Habermas y Rorty, en tanto se trata de aquel límite del conocimiento que, en virtud de nuestra inserción en el tiempo

nunca podemos terminar de superar. (Hemos comenzado a esbozar esta lectura —sobre Merleau-Ponty como filósofo de la “conciencia situada” y falible, más en sintonía con los “postmetafísicos” Habermas y Rorty que lo que estos querrían reconocer— en nuestro Cormick, 2009b, y secundariamente en Cormick, 2009). La imposibilidad, manifestada por Rorty, de juzgar nuevas creencias más que en relación con las anteriores cobra aquí la forma de una constatación: “puedo poner entre paréntesis mis opiniones o mis creencias adquiridas, pero piense o decida lo que yo quiera, *siempre será sobre el fondo de cuanto creí o hice anteriormente*” (Merleau-Ponty, 1986, p. 404, subrayado nuestro). Y esto porque, mal que les pese a “las filosofías trascendentales de tipo clásico”, las cuales “sobreentiende[n] [...] que el pensamiento del filósofo no está sujeto a ninguna *situación*” la reflexión no nos traslada a un no-lugar, “nunca puede hacer que yo cese de percibir el sol a unos doscientos pasos en un día de niebla, ver “salir” y “ponerse” el sol, *pensar con los instrumentos culturales preparados por mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia*” (Merleau-Ponty, 1986, p. 82, subrayado nuestro). Así, nuestra “vivencia de la verdad no sería saber absoluto más que si pudiésemos tematizar todos sus motivos, esto es, si cesáramos de estar situados” (Merleau-Ponty, 1985, p. 404) y, sólo podemos aspirar a una “‘teleología’ de la consciencia que, con este primer instrumento, va a forjar otros más perfectos, con estos, unos terceros más perfectos, y así indefinidamente” (1986, pp. 404-405).

Más allá de nuestra tentación de interpretar a Rorty en la línea de esta situacionalidad-como-no-transparencia porque es aquello en que *debería* estar pensando para justificar la ausencia de toda evaluación racional de “nuestras creencias presentes” por coherencia con las cuales se considerarán válidas las creencias futuras potenciales (y en última instancia esa es la discusión *filosóficamente* relevante, una vez que nos aseguremos, eso sí, que el *problema* del que habíamos partido está en Rorty y no estamos inventando un adversario inexistente), seguramente *está*, de hecho, pensando en algo por el estilo. El mismo análisis del carácter situado del pensamiento; es más, la misma metáfora espacial, aparece en un pasaje del final de *Contingencia, ironía y solidaridad*, pasaje, por cierto, un poco más concreto que el que vimos en *Objetividad*.... Dice Rorty:

No hay una manera neutral, no circular, de defender la afirmación liberal de que la crueldad es lo peor que podemos hacer, del mismo modo en que no existe una manera neutral de respaldar la tesis de Nietzsche de que esa afirmación expresa una actitud de resentimiento... *No podemos* dirigir una mirada retrospectiva más allá de los procesos de socialización que nos llevaron a nosotros, los liberales del siglo XX, a estar convencidos de la validez de esa afirmación y apelar a algo más “real” o menos efímero que las contingencias históricas que dieron existencia a aquellos procesos. *Nosotros debemos partir del lugar en que nosotros estamos* (Rorty, 1991, p.216, subrayado modificado).

Ahora bien, de esta manera vamos *más allá* de la mera constatación general, que pusimos en paralelo con la de Merleau-Ponty, de que es necesario, inevitable, dar siempre por supuesta *alguna* tesis, puesto que nunca dejamos “de estar situados”. Esto es lo que el fenomenólogo ejemplificaba señalando cómo “la pretendida transparencia de la geometría euclidiana se revela un día como transparencia para un cierto período histórico del espíritu humano”, cómo “los hombres pudieron tomar... por ‘suelo’ de sus pensamientos un espacio homogéneo de tres dimensiones, y asumir incuestionadamente lo que la ciencia generalizada considerará como una especificación contingente del espacio” (Merleau-Ponty, 1986, p. 403, subrayado nuestro). Dado el carácter *formal* del análisis —en el sentido de que nunca sabemos *cuál* tesis particular no hemos evaluado, de lo contrario, justamente, lo *haríamos*—, existía una coincidencia entre este y la manera bastante parecida en que Rorty, en discusión con Putnam, fundamenta el falibilismo en una cierta trascendencia, la de un “gesto” formal, vacío, hacia generaciones futuras, que podrán corregirnos en aspectos que, obviamente, no podemos *prever*. (Discutiendo el “uso de ‘verdadero’”, Rorty destaca un “uso precautorio”, que entiende “como un guiño hacia las generaciones futuras hacia ese ‘mejor nosotros’ para el que lo opuesto de lo que ahora parece inobjetable podría, por medios adecuados, haber llegado a parecer mejor”) (Rorty, 2000, p. 85). Pero ahora estamos yendo más allá de esta formalidad porque nuestra nueva cita ya plantea explícitamente una vinculación entre un “lugar” en que se está situado, el lugar de “los liberales del siglo XX”, y resultante de ciertos “procesos de socialización”, y *una cierta tesis particular* (“la crueldad es lo peor que podemos hacer”). Habiendo pasado por aquí, podemos volver a *Objetividad...*, más precisamente a una cita que también va más allá de la mera suposición formal, y donde Rorty es plenamente consciente de que *justifica a partir de condicionamientos históricos una cierta posición particular contra cierto adversario particular*. Se trata del pasaje en que Rorty señala que “los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o san Ignacio de Loyola, están ‘locos’... No es que sean locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Lo son porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que nosotros podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y nuestra situación histórica” (2000, p. 256, subrayado modificado).

Es momento de detenerse en la implicación de estos dos últimos pasajes de Rorty, a saber: si más arriba creímos poder defender a Rorty de la apariencia de completa arbitrariedad que se desprendía de su renuencia a criticar sus creencias presentes, queda visto por qué una defensa tal no es plausible. Nos basábamos allí en la hipótesis de que aceptar que nunca obtendremos una transparencia completa para nuestras evidencias, de que estas siempre se apoyarían en supuestos no justificados, era una actitud que se apoyaba en la imposibilidad de *tematizar*, de *conocer* cuándo y cómo estaría operando esta no-incondicionalidad cuya posibilidad nunca podemos descartar. Vemos ahora, en cambio, que “el lugar donde está” Rorty no le impide, en absoluto, *ver con toda claridad* la circularidad

en la cual —según él mismo declara— incurrirían *tanto* su justificación de que “la crueldad es lo peor que podemos hacer” *como* la de Nietzsche “de que esa afirmación expresa una actitud de resentimiento”. Su “situación histórica” no le impide de ninguna manera ver que un enunciado y el otro se encuentran equiparados. En parte, ya se puede dar por saldada la cuestión al menos en cierto sentido. Sin duda el no cognitivismo *no pide en absoluto más que lo que Rorty está concediendo* al admitir (inada menos!) que no hay mejores argumentos para sostener su posición que para la de Nietzsche, de forma tal que la insistencia rortyana contra el no cognitivismo queda reducida a un mero subterfugio verbal, una declaración general que simplemente contradice sus concesiones de hecho al no cognitivismo. La posición de Rorty parece volver a plantearse en los términos que se negó a adoptar; o, como señala el crítico citado más arriba: “si es cierto que no hay un argumento a favor de la comunidad liberal, ¿por qué dice que ella es moralmente superior? ¿En qué se basa para decir eso? Si no hay razones que fundamenten esta preferencia moral, ¿hay algo más que *el capricho, la arbitrariedad o el gusto personal* que avale tal determinación?” (Kalpokas, 2005, p. 136, subrayado nuestro).

Tenemos entonces que abandonar nuestro intento de esbozar una interpretación “caritativa” de Rorty, y volver a plantear la contradicción inicial, es decir, asumir que la posición de Rorty no puede justificarse desde una insuperable opacidad de la conciencia (puesto que, lejos de ignorarla, Rorty *identifica* perfectamente la ausencia de fundamentación de ciertos enunciados), y que, sin embargo, según la tesis (6) que vimos en nuestra primera caracterización, *no* reconoce en vistas de ello que su opción por un enunciado contra otro —tal como él mismo la describe— es simplemente una *elección, algo no cognitivo*, elección para describir la cual no pueden introducirse nociones normativas como “tener razón”, “estar equivocado”, “estar loco” (o —como lo asume la última cita del crítico— pasar a otras nociones igualmente normativas pero del ámbito *moral*).

IV. DEL DESCONOCIMIENTO DE LOS MOTIVOS AL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS

Tampoco avanzamos mucho más si, dando todavía más vueltas a las contradicciones de Rorty, para agotar las posibilidades que nos plantea, ahondamos ahora en una solución que en cierto sentido ya venía sugerida por la tesis (6), y cuya lógica va por una senda parecida a la que acabamos de considerar en el apartado III. Si en este se trataba de resolver el dilema, no dando razones, sino sustrayéndose a la posibilidad de darlas, por *desconocimiento*, ahora se trata nuevamente de sustraerse a la evaluación, pero, digamos, por alguna especie histórica de *constricción*, de *forzamiento*, de la conciencia. (Rorty no se explaya respecto de cómo funcionaría, más concretamente, la eficacia de la “aculturación”; sin embargo parece innegable que les otorga alguna. Señalar esto no es olvidar, en

absoluto, que Rorty se opone a una explicación causal de la creencia en tanto esta causalidad se entienda como *física* y producida por su *objeto*; que abandona, sin duda, “toda esta referencia masoquista al carácter duro y directo” de la relación de la realidad con los sujetos cognoscentes (Cfr. Rorty, 1996b, p. 117) pero solo lo hace para reemplazarla por una más “blanda” determinación histórica. No hay causación de las creencias por parte del objeto al que se refieren pero sí por parte de una historia).

Reconstruyamos esta solución. Rorty en principio no necesitaría apelar a opacidad alguna para decir que el alcance de la posibilidad de analizar seriamente la posición del otro en vez de considerarlo “loco”, depende de, simplemente, “la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. Nuestra aculturación es lo que *hace* ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales” (Rorty, 1996b, p. 31). Rorty propone entonces “que en vez de intentar saltar fuera de nuestra mente —intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que *llenaron* nuestra mente hasta llegar a las palabras y creencias que contiene actualmente— hagamos de la necesidad virtud... y nos contentemos con enfrentar unas partes de nuestra mente contra otras” (Rorty, 1996b, pp. 31-32). Para Rorty “los acontecimientos históricos *pueden llevarnos* a desechar simplemente las cuestiones y el vocabulario en que estas se plantean” (Rorty, 1996b, p. 259, subrayado nuestro). Y, volviendo a la cita de *Contingencia...*, si bien “nosotros” somos plenamente conscientes de la completa falta de fundamento del enunciado “liberal”, sin embargo sigue siendo cierto —y con esto recuperamos la otra mitad de la cita— que *llegamos* “a estar convencidos de la validez de esa afirmación” en virtud de ciertos “procesos de socialización”.

Marquemos de inmediato la particularidad de este giro en la argumentación: los acontecimientos históricos no son *motivos*, sino *causas*, de las creencias; no las justifican sino que las explican. En cualquier caso, este recurso parece permitir a Rorty mantener las distinciones normativas a las que —sin justificación aparente, según vimos— continúa apelando; esto es, conservar *alguna* diferencia —más allá de la mera decisión— entre su enunciado y el de Nietzsche. De un enunciado “estamos convencidos”, a causa de ciertos factores históricos, del otro no, y no es que “decidamos” estarlo.

Aun así: ¿satisface esta respuesta? La cuestión no podría ser, en ningún caso, *constatar* semejante “convicción” como un simple *hecho* social o psicológico; ella no alcanza para atribuir ninguna validez a los enunciados. Pero entonces o bien Rorty tiene que reconocer (**a**) que en realidad *no* “está convencido”, puesto que la convicción conserva un valor normativo, no solamente empírico; reconocer que afirmar “estamos convencidos de p” sería idéntico a afirmar “p es verdadera”, pero entonces la primera de estas afirmaciones equivalentes entraría en contradicción con el reconocimiento de la ausencia de fundamentos de p, tanto como la segunda; es decir, se conserva, reformulada, la oposición entre las

tesis (1) y (2) por un lado y (3) por el otro. O bien Rorty tiene que admitir **(b)** que la introducción de este concepto de “convicción” —que podemos concederle— es simplemente estéril, además de bastante idiosincrática: ¿qué puede *querer decir* “sé que esta afirmación es tan plausible como su contraria *pero estoy convencido de ella*”? (Por lo general uno está convencido de que *p* si, como mínimo, no considera que *no-p* es igualmente justificable; lo cierto es que las personas están convencidas de que *p* porque piensan que no hay buenos motivos para creer que *no-p*). En este segundo caso la contradicción inicial ni siquiera se reformula, sigue siendo exactamente la misma: ¿por qué, “convencidos” o no, declaramos válido un enunciado al mismo tiempo que reconocemos la total imposibilidad de fundamentarlo? La idea es que, efectivamente, el afirmar “estamos convencidos de *p*” intenta, *de alguna manera*, conservar la carga normativa que hace relevante su introducción; el resultado final sería algo del estilo “pensamos (*porque estamos históricamente forzados a hacerlo*) que *p* es verdadera, incluso si no podemos dar motivos para ello”. Pero con esto, como anticipamos, no se avanza un paso.

Ahora cuando introducimos el problema causal, hace falta explicar cómo se compatibiliza esta constricción a creer *p* con la conciencia de que no hay buenos motivos para *p*, conciencia que, según lo muestra el propio Rorty, aquella constricción no elimina. Estamos frente a la clase de enunciado en el que el fenómeno analizado no es compatible con, al mismo tiempo, tener conciencia de ese fenómeno, y una paradoja sumada a una necesidad causal no deja de ser una paradoja, pues sus términos siguen en pie. Como se ha señalado a propósito de la paradoja de Moore (cuya introducción aquí no debería sorprendernos, puesto que la sola estructura de la conjunción rortyana —“creo que *p*, pero soy consciente de que está tan fundada como *no-p*”— parece estar separada de ser una instancia de la paradoja —“creo que *p*, pero *p* es falsa”— sólo por una fina capa de... terquedad), es perfectamente posible que estemos constreñidos a pensar cosas que no tienen justificación, o que sean falsas, pero, si realmente lo estamos, no podemos al mismo tiempo saberlo. Así es que frente a esta oposición, la excesiva conciencia de Rorty sobre su propia ignorancia, el hecho de que Rorty sabe demasiado es lo que nos tienta en primer lugar a una respuesta como la que da Hegel frente a un problema que (por la existencia de un fenómeno incompatible con la simultánea conciencia sobre el mismo) es equiparable al de Moore: frente a una supuesta conciencia de los límites del conocimiento, si nos quedamos con aquella conciencia, es a costa de estos supuestos límites. (Recordemos al filósofo idealista alemán: “Suele insistirse mucho sobre los límites del pensamiento, de la razón, etc., y se afirma que no puede irse más allá del límite. En esta afirmación se halla la falta de conciencia de que por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por esto se halla superado... el otro de un límite es precisamente el más allá de este” (Hegel, 1968, p. 119, cursiva modificada).

Lo que necesitaría Rorty es entonces ponerse en el lugar de un sujeto prerreflexivo en quien se *dan* la ignorancia y el error pero no lo *sabe*, de manera que la paradoja no se plantee. Y, sin embargo, esta posición es incompatible con la posición en que coloca a Rorty su *reflexión* filosófica. *Pues bien, este dilema es precisamente aquel donde se empantana* el neopragmatista norteamericano, tras las huellas de un muy ilustre antecesor: David Hume. La impresionante similitud de Rorty con este ha sido indicada ya por Michael Williams.

En primer lugar, notemos que Williams equipara a ambos filósofos a partir del mismo problema que suscitó este trabajo: la constatación de la ausencia de fundamentos [*groundlessness*] de ciertos “compromisos últimos” (Williams, 2003, p. 72). Es a partir de este problema —continúa el intérprete— que la “ironía de Rorty recapitula punto por punto la estructura del escepticismo humeano” (2003, p. 71), en aspectos como la división del mundo en los tres “partidos” que uno y otro filósofos trazan en torno a la actitud ante las injustificables creencias de sentido común (no intelectuales/el vulgo; metafísicos/falsos filósofos; ironistas/escépticos) (Cfr. Williams, 2003, p. 73). Como señala Williams, no cuesta reconocer diferencia en la *temática* tratada por ambos autores: “mientras Hume trata con argumentos escépticos muy generales acerca del conocimiento del mundo exterior o la validez de la inferencia inductiva, Rorty está preocupado por los compromisos ético-políticos que forman la vida de una persona” (2003, p. 74). No obstante, la puesta en paralelo puede llevarse todavía más allá, al extenderla al momento en que la filosofía de Hume “enfatisa las bases causales psicológicas de nuestras creencias fundamentales y disposiciones inferenciales” (79).

Hume planteaba, en efecto, que su investigación “se refiere a las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos”, puesto que “podemos muy bien preguntarnos *qué* causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos” (Hume, 1984, p. 321, subrayado en el original). *Mutatis mutandis*, todavía tenemos aquí a Rorty: la similitud no se extiende solamente a la denuncia de la imposibilidad de justificar racionalmente ciertas creencias, sino que, en un paso posterior, el “naturalismo” psicologista de Hume converge con el “historicismo” de Rorty, en la medida en que, como se ha visto, esas creencias injustificables se mantienen, sorprendentemente, en pie. Ambos autores buscan denodadamente —en lo que es el extremo insuperable del dogmatismo— *denegar* el hecho de que su propia *reflexión*, su *toma de conciencia* filosófica sobre la completa ausencia de fundamentos de ciertas creencias *no puede* —utilizando la expresión de Wittgenstein sobre otra cuestión— “dejar todo como está”. No se puede decir que tras una constatación así estamos igualmente “convencidos” que “el vulgo” que no la ha hecho.

¿Tenemos, entonces, simplemente que *negar* los fenómenos de los que parten Hume y Rorty, puesto que rechazamos la forma como los *explican*? ¿Tenemos —en otras palabras— que negar que puedan existir constricciones históricas o

psicológicas de la conciencia, y que sigan operando también en el filósofo que las constata? ¿No podemos, en síntesis, dejar ningún lugar para “límites”, como no lo deja el argumento de Hegel que vimos más arriba? En absoluto, puesto que no se trata de recaer en la actitud que “se opone, aquí, al psicologismo o al historicismo reafirmando pura y simplemente la opinión contraria..., el logicismo... que consiste en admitir una esfera de verdad, más allá de la cadena de las causas y de los efectos psicológicos y sociales” (Merleau-Ponty, 1969, pp. 22-23). Nos serviremos por lo tanto de una valiosa indicación que, incidentalmente, ha hecho Richard Moran a propósito de la “paradoja de Moore”. La forma como Moran arriba al tratamiento de la paradoja es en términos de considerarla un caso límite de una situación que es, en última instancia, la que venimos viendo: aquella en que “cierta actitud mía *no* depende de mí” [*is not up to me*]; “esto es, por ejemplo, algún enojo o miedo persistente independientemente de mi conciencia de que haya alguna razón que lo fundamente”, de manera que “uno puede responder la pregunta de qué cree uno *de un modo que no hace ninguna referencia esencial a la verdad de la creencia*, sino que es tratada como una pregunta más o menos puramente psicológica acerca de una persona, como uno puede preguntarse sobre las creencias de otro” (Moran, 2001, p. 67, subrayado nuestro).

El término clave aquí es “persistente”. Es decir, aquello que puede, con justicia, reconocerse a Hume y Rorty es la existencia de un cierto carácter recalcitrante de la creencia en tanto hecho psicológico, más allá de “que haya alguna razón que [la] fundamente”. Este es el fenómeno que el primero analiza en términos de un mecanismo psicológico de vivificación de ideas —gracias al cual “el escéptico *sigue* razonando y creyendo hasta cuando asegura que no puede defender su razón mediante la razón” (Hume, 1984, p. 320, subrayado nuestro)—, y el segundo en los de una cierta determinación insuperable a causa de la aculturación. Pero que las creencias subsistan a la constatación de su vacuedad —del mismo modo en que lo hace un prejuicio que sabemos que tenemos, y que nos molesta— no elimina en absoluto esa constatación, el hecho de que subsisten, sí, pero en la forma de una vivencia *objetivada*, de la que somos conscientes, en lugar de ser un acto *a través del cual* somos conscientes del mundo, como es el caso para el sujeto prerreflexivo. Esta subsistencia no nos devuelve, en consecuencia, a la beatífica ignorancia del “vulgo” que simplemente no sabe que sus creencias carecen de fundamento alguno, y —solo él— puede todavía describirlas considerándolas “válidas”; *no nos permite, en fin, decir que tengamos aquí derecho a utilizar conceptos normativos de ningún tipo, y volver de la “creencia psicológicamente insuperable” a la verdad o a la “superioridad moral”*.

En conclusión, el hecho de que no podamos hablar de “no cognitivismo” en la forma *particular* de una *decisión* voluntaria sobre creencias, decisión que —como *correctamente* señala Rorty contra el “existencialismo”— no está en nuestra mano tomar o no, no hace aquí ninguna diferencia. Y esto porque todavía tenemos, pese a la eficacia psicológica o histórica que actúe, enunciados tan lisa y llanamente

injustificables como los quiere la posición no cognitivista. Y ello es todo lo que necesitamos para rebatir el contradictorio “etnocentrismo” de Rorty. Como vimos desde diferentes enfoques, Rorty no logra superar nunca la oposición entre las tesis (1), (2) y (3), no logra instituir el “etnocentrismo” como una “*vía media*”, sino simplemente *oscilar*, sin nunca llegar a una síntesis, entre autoconcepciones cognitivistas y otras que no lo son ϕ

REFERENCIAS

Alloa, E. (2009). “La resistencia de lo sensible”. *Merleau-Ponty: crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Cormick, C., Agüero G., Urtubey, L. y Vera, D. (eds.). (2008). “Contra la 'validez condicionada': acerca de la 'falsa situación' y la ideología”. *Conceptos, creencias y racionalidad*. Córdoba: Brujas.

Cormick, C., Longhini y Reinoso (eds.). (2009), “Sobre dos críticas contemporáneas a la noción epistemológica de ideología”. *¿Filosofía teórica, metafilosofía o postfilosofía?*. Córdoba: La Vaca.

Cormick, C., Ralón (ed.). (2009b). “La ‘situacionalidad’ del pensamiento en la historia, el interior y el exterior: Merleau-Ponty y Foucault”. *II Simposio Maurice Merleau-Ponty: vida y cuerpo. Perspectivas científicas, simbólicas y políticas*. San Martín: UNSAM EDITA.

Cormick, C. (2010). “Claves desde Hume para el problema de la creencia”. *El giro subjetivista de la filosofía moderna*. Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.

Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar-Hachette.

Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Orbis.

Kalpokas, D. (2005). *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires: Del Signo.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Nova.

Merleau-Ponty, M. (1986). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Moran, R. (2001). *Authority and estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

Price, H. (1963). *Hume's theory of the external world*. Oxford: Oxford University Press.

Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.

Rorty, R. (1996b). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. Allen, A. y Regan, M. (eds.). (1998), "A defense of Minimalist Liberalism", *Debating Democracy's Discontent: essays on American politics, law and public philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Rorty, R. (1999). *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós.

Rorty, R. Brandom, R. (ed.). (2000b). "Universality and truth". *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, N. (1941). *The philosophy of David Hume*. London: Macmillan.

Williams, M. Guignon, Ch. y Hiley, D. (eds.). (2003). "Rorty on knowledge and truth", *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press.